A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT
DE C.-G. JUNG (1) :

Henry Corbin

La Sophia éternelle

I

A l'occasion d'une interview recueillie il y a quelques mois par Mircea Eliade (2), le professeur C.-G. Jung retraçait les étapes de son long itinéraire spirituel, *longissima via*. Pour la première fois, il exprimait directement, en français, l'enseignement qui se dégage de nombreuses années d'études consacrées aux textes de l'alchimie, celle-ci comprise désormais non plus comme une pré-chimie, une science expérimentale », ayant encore pour elle l'excuse d'être embryonnaire, — mais comme une technique spirituelle, dont les opérations étaient bien réelles, certes, mais d'une réalité qui n'est pas celle de la physique pure et simple. Non encore traduite, cette partie de l'œuvre de Jung reste peut-être close à maint lecteur. Or non seulement elle comprend déjà plusieurs volumes, mais par rapport aux œuvres antérieures, elle annonce une découverte caractéristique à l'actif de l'œuvre pensée ou publiée par Jung au cours des quinze dernières années environ (3). Toute allusion à cette œuvre, dans son ensemble, serait désormais hors de propos, si l'on ne devait pas tenir compte de cette valorisation du symbolisme de l'alchimie, des raisons de la méthode et des résultats de l'analyse.

Tout en appliquant une méthode différente, Mircea Eliade était arrivé, de son côté, à des résultats convergents en étudiant les opérations des alchimistes chinois et indiens ; avec raison, il voit, dans cette convergence, une « confirmation éclatante de l'hypothèse de

(1) C.-G. Jung, *Antwort auf Hiob*. Zürich, Rascher Verlag, 1952. In-16, 169 pages.

(2) Voir *Combat* du jeudi 9 octobre 1952.

(3) Cf. notamment *Paracelsica*, Zürich, Rascher Verlag, 1942 ; *Psychologie und Alchemie*, Ibid. 1944 ; *Die Psychologie der Uebertragung*, erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie, Ibid., 1946 ; *Symbolik des Geistes*, ibid. 1948, etc.

Jung ». On peut y saisir, en outre, comme un symbole de ces rencontres mémorables dont le « cercle Eranos » est, chaque été, le lieu mystique, depuis vingt ans, à Ascona. Eliade a opportunément évoqué le rôle de ces rencontres, dont la réussite est due à l'initiative enthousiaste et à la volonté persévérante de Mme Olga Fröbe-Kapteyn. La communauté qui se dégage à chaque session, entre savants venus chacun de l'horizon propre à ses recherches et qui sont, en général, les êtres les plus individualistes du monde, est déjà quelque chose comme un miracle de l'Esprit. Chacun de ceux qui ont participé à ces sessions organisées chaque fois autour d'un thème donné, peut témoigner de ce qu'il en a reçu. La présence de Jung y a été l'occasion de contacts qui n'auraient pu se produire en dehors de cette atmosphère de liberté spirituelle absolue, où chacun s'exprime sans souci d'aucun dogme officiel et en ne s'efforçant qu'à être soi-même, à être vrai.

C'est dans ces conditions, et à ces conditions seules, qu'une rencontre avec l'œuvre et la pensée de Jung peut, en effet, produire des conséquences fécondes. Et c'est dans cet esprit que ses œuvres doivent être lues, sous peine d'une lecture en faussant la perspective. C'est à l'individu, à l'homme capable de penser loyalement seul à seul devant soi-même, que s'adresse son *Antwort auf Hiob* (Réponse à Job), parce que ce livre est lui-même une œuvre des plus authentiquement individuelles. ***Μόνος πρὸς μόνον***. Ce livre passionné est la confession de toute une vie, et la perspective qu'il ouvre est celle dont, précisément, l'éclosion s'annonçait par le mystère de l'alchimie scruté comme mystère de la délivrance de l'âme.

Que le mystère alchimique soit, en ce sens, le mystère de la Sagesse ou *Sophia* éternelle ; que l'accomplissement réel de ses rites accompagne la naissance de l'*homo totus* (*Ars totum requirit hominem*) dans le secret de la personne de l'adepte, et que cette intégralité advienne par la conjonction de son moi terrestre avec celle qui est son âme céleste, son *Anima caelestis*, la Vierge *Sophia*, — tout cela, un pratiquant de la théosophie de Jacob Boehme pouvait déjà le savoir. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'il ne s'agisse plus de quelque adhésion à une doctrine exemplifiée dans un cas limité, par un élan de sympathie ne puisant sa motivation qu'en lui-même. Ce qui est nouveau, c'est l'analyse projetant la lumière dans les profondeurs et découvrant, sous toutes les exemplifications de l'archétype, la constance des motivations. C'est l'âme mise en présence de ce qui s'accomplit en elle lorsqu'il arrive et pour qu'il arrive que la figure de la *Sophia* se dessine à son horizon ; mise à même alors de réaliser l'individuation que propose et anticipe cette figure, comme symbole vivant et libérateur.

On a coutume de préciser lorsque l'on évoque, par exemple, la procession des hypostases du néoplatonisme avicennien, qu'il s'agit d'une succession ontologique, non pas chronologique. C'est en ce même sens, semble-t-il, qu'à la différence de la phénoménologie de Hegel, on peut dire que la phénoménologie de Jung ne cesse de commencer avec la préhistoire de l'âme, parce que cette préhistoire est non pas enclose dans le passé et close avec lui ; elle est toujours imminente ; elle n'est pas, une fois pour toutes, fixée à une période de la chronologie d'où s'en serait transmis l'héritage ; elle en est chaque fois « au commencement » et s'atteste à elle-même par la récurrence des archétypes. Celui qui eût été tenté justement d'esquisser les phases de la religion sophianique, à travers les climats religieux que les distances géographiques séparent, mais qui, dans l'Ame unique, sont limitrophes, — celui-là se voit alors, par le dernier livre de Jung, imposer de nouvelles tâches et proposer aussi un nouveau secours. Car c'est bien une extraordinaire phénoménologie de la religion sophianique qu'esquisse ce livre. Il le fait, non pas du tout en se conformant au plan classique de l'« histoire du salut » (*Heilsgeschichte*), toujours recopié par les théologies chrétiennes traditionnelles. Mais de façon toute novatrice, avec l'audace de celui qui sait que l'autorité ne découle que de l'expérience personnelle de toute une vie. De la question de Job restée sans réponse, à l'annonciation du règne de la *Sophia* éternelle, magnifiant en un sens théologiquement imprévu la récente proclamation pontificale du dogme de l'Assomption de la Vierge-Mère, — est instaurée une phénoménologie sans précédent. Ce livre contient tout ce qu'il faut pour provoquer le « scandale », attirer contre lui les rigueurs aussi bien du côté catholique que du côté protestant (4).

C'est que l'auteur est seul, fort de la seule force de son âme. De nos jours, un tel cas est déjà extraordinaire et appelle un singulier respect. Il n'est le porte-parole d'aucune confession religieuse, d'aucun dogme, d'aucune institution. Il y a une petite phrase perfide, le plus souvent émise à dessein de ruiner le crédit de celui qu'elle vise ; on dit : « Un tel ne représente que lui-même ». Ce serait là, en revanche, ce qui, ici, fait justement toute la grandeur, toute la force, toute l'authenticité. Car combien d'hommes, aujourd'hui, peuvent prétendre être vraiment les « représentants » d'eux-mêmes, alors qu'ils ne représentent que les normes collectives, les dogmes officiels,

(4) Cf. en revanche le bon article publié par le théologien Hans Schär, *C.G. Jung und die Deutung der Geschichte*, in *Schweizerische Theologische Umschau*, Bern, Juli 1952, pp. 91 sq. On doit également au pasteur Hans Schär l'excellent livre *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*, Zurich, Rascher, 1946.

les opinions toutes faites ? C'est parce que nous sommes en présence, ici, de cet homme seul, que je voudrais inviter tous les seuls à méditer ce livre, à écouter ce message, si vraiment ils sont seuls. L'ensemble authentique ne peut naître ici que des solitudes et dans la solitude. Cette théologie-là ne s'apprend pas dans les manuels ni par la critique historique des textes, mais dans la nuit et la souffrance de l'âme, dans la haute lutte livrée intérieurement sans compromis ni lâcheté, ni abdication. Elle correspond au cas idéal de cette religion individuelle qu'essayait de décrire, avec tant de ferveur, le théologien Schleiermacher, dont il n'est pas impossible qu'il redevienne, un jour, très actuel. Seul celui dont une intuition personnelle centrale permet à tout l'édifice religieux de se rapporter à ce centre, peut s'établir au sein d'une forme religieuse déterminée ; celui-là seul a vraiment « un droit de cité dans le monde religieux ». C'est dans un esprit parfaitement monadologiste, inspiré de Leibniz, que le grand théologien romantique, ne concevant pas d'incarnation possible sans individuation, et appréciant le cas de celui qui, avec sa propre forme religieuse déterminée, ne peut s'adapter à celles qui existent déjà, — écrivait : « Celui qui n'aurait pas été capable de la confectionner lui-même, si elle n'avait pas encore existé, celui-là ne se rattachera pas non plus à l'une des (religions) existantes, mais sera tenu d'en produire une nouvelle en lui-même » (5).

Ce n'est pas un hasard qu'avec le nom de Schleiermacher, les termes d'individuation et d'incarnation se soient conjoints ici. C'est à cette conjonction que nous achemineront, finalement, les pages qui vont suivre. Certes, C.-G. Jung veut ne parler qu'en psychologue, ne poursuivre que de la psychologie ; il se défend d'être théologien ou même philosophe des religions. Mais en venant de dire « rien que psychologue, rien que psychologie », on a soudain le sentiment de commettre une grave injustice, de s'associer, par cette manière de dire, à tous ceux qui, redoutant pour une raison ou une autre la portée des œuvres de Jung, concluent après chacune : « Ce n'est *que*

(5) Schleiermacher, *Discours sur la Religion*, trad. I.-J. Rouge, Paris 1944, p. 290. J'ai cité ici d'après l'éd. de 1806, les autres éditions atténuent la force de ce passage (*Ibid.* n. 27). Il vaut la peine de poursuivre encore quelques lignes la citation, tant elle formule la plus intrépide profession de foi « monadologique », avec la conviction que le microcosme de l'individu personnel est tout un univers : « S'il reste seul avec sa religion, sans disciples, il n'en résultera aucun dommage. Toujours et partout existent des germes de ce qui ne peut pas encore atteindre à une existence plus largement répandue ; ils n'en existent pas moins, et la religion de celui dont je parle existe aussi ; elle a tout aussi bien une figure et une organisation déterminées, elle est tout aussi bien une religion proprement positive, que s'il avait fondé la plus grande école. »

de la psychologie ». Mais on est en droit alors de se demander ce qu'ils ont fait de leur âme, de leur *Psyché*, pour lui donner ainsi congé et pour oser en parler en disant : « ce n'est que cela ». Pourquoi faut-il donc, dès que l'on montre qu'il y a des facteurs psychiques qui correspondent aux figures divines, que certains crient au blasphème comme si tout était perdu et ces figures dévalorisées ? (6).

A quelle dépréciation a-t-il fallu soumettre l'âme, *Psyché*, pour ne faire d'elle que de la « nature » et du « naturel » ? Et pour que le fait de parler de la réalité de l'âme et de l'âme comme d'une *réalité* soit exposé immédiatement au reproche de « psychologisme » ? C'est à la fois un grave malentendu et un jeu si puéril, que Jung lui-même, prenant les devants, compare le « psychologisme » à une sorte de pensée magico-primitive. (*Vous êtes encore là ? C'est inouï ! Disparaissez donc ! nous vous avons expliqué*) (7). Il faudrait bien se dire, pourtant, qu'une théorie physique, qui essaye d'expliquer la lumière, ne supprime pas pour autant la lumière. Les images et les énoncés religieux échappent à notre pouvoir. Ce sont des événements psychiques qui se révèlent à l'expérience intérieure comme chargés d'une *numinosité* si extraordinaire, que celle-ci les annonce comme différents de leur objet transcendant. Enoncés et images ne posent pas leur objet transcendant (comme le voudrait le reproche de psychologisme) ; ils l'interprètent.

Aussi bien le reproche de psychologisme alterne, à l'égard des Jungiens, avec le reproche contraire, incriminant une métaphysique néognostique, une réinstauration des hypostases néoplatoniciennes (8). Reproches contradictoires qui s'annulent et éveillent le soupçon d'avoir été émis par des gens qui avaient sans doute autre chose que leur âme à sauver, quelque chose de lourd et d'encombrant que l'on n'avoue pas. Si, précisément, la psychologie n'est pas rien que cela (*nur Psychologie !*), mais est *tout cela*, science et conscience de cette âme sans laquelle l'homme ne serait que nature, à son tour le chercheur qui n'est pas professionnellement un psychologue, mais quelque chose comme un philosophe des religions, disons pour simplifier un « hiérologue » (9), — se sentira directement intéressé par

---

(6) Cf. *Psychologie und Alchemie*, p. 21.

(7) *Antwort auf Hiob*, p. 159, cf. pp. 5-11 et p. 158, n. 40. Les références à ce livre seront désormais données entre parenthèses dans le texte.

(8) Lesquelles aussi bien n'ont pas à être restaurées, n'ayant jamais été abolies que dans les univers mentaux qui n'étaient pas à leur mesure.

(9) Profitons-en au passage pour regretter que nous devions toujours recourir en français à la périphrase « science des religions », laquelle n'est pas pour autant une « histoire des religions ». Le terme simple « hiérologie » (proposé jadis par Goblet d'Alviella) eût été d'un usage facile pour désigner la « science du sacré ».

les recherches de Jung, dans la mesure où elles renouvellent toute l'étude de la symbolique et des symbolismes. Non point qu'il y ait à en attirer ou altérer les conclusions dans un sens ou dans un autre. C'est une méditation qu'il faut pratiquer ici, à l'unisson d'une œuvre se développant jusqu'aux extrêmes horizons qu'une longue vie humaine ose entrevoir. Méditer avec l'auteur, non pour le répéter, mais pour arriver à soi-même, sans crainte de marcher seul, s'il le faut. Ici, il n'est plus question de polémiques et la science n'est plus simple affaire d'érudition ; elle est intégrée au destin absolument personnel du chercheur.

La « Réponse à Job » sonne comme un étrange rappel des thèmes religieux qui, il y a une vingtaine d'années, nourrissaient de leur substance quelques jeunes philosophes-théologiens en quête d'un nouvel horizon qui fût vraiment le leur. Etrange rappel ; chacun de ceux-là peut en effet mesurer le chemin parcouru depuis lors par sa propre quête, et alors l'hypothèse est double : peut-être les uns trouveront formulé autrement dans ce livre ce qu'en tout cas ils pressentaient, ce vers quoi ils frayaient et ne cesseront de frayer ; peut-être les autres, établis en cours de route en quelque solide demeure, refuseront-ils de tenter l'aventure, de reprendre la quête de leur jeunesse. Il y avait alors, pour ne nommer que ces deux voix, celle de Kierkegaard, le « Job chrétien », qui attirait de jeunes philosophes protestants dans l'aventure de la subjectivité comme vérité (10) ; et c'est peut-être le triomphe d'un humour qu'eût goûté Kierkegaard, si la théologie de la subjectivité s'est muée chez leurs successeurs en une théologie dogmatique aux imperméables remparts. Et il y avait la voix du P. Serge Boulgakov, héraut de la *Sophia* et de la pensée sophianique qui, avec celle de Nicolas Berdiaeff, redécouvrait les secrets d'une tradition pour le moins négligée, à tous ceux dont la pensée se rattachait par un lien ou un autre à l'Orthodoxie russe. Ceux qui auront, dès lors ou depuis lors, entendu cette voix, seront, sans doute, les plus accueillants au livre « sophianique » de C.-G. Jung, lequel ne sera pas pour eux, au moins, un objet de scandale. La confrontation nécessiterait tout un livre. L'indiquer simplement ici sera l'une des conclusions de ces quelques pages, lesquelles voudraient suggérer encore combien ce même livre qui, lui, n'est plus simplement de la psychologie, mais ressortit à la philosophie prophétique, peut provoquer de réflexions fécondes chez le chercheur qui, professionnellement, s'est trouvé non pas simplement en contact,

(10) Rappelons le groupe *Hic et Nunc*, autour des années 1931-1933 : Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt, Roland de Pury, Roger Jézéquel et le signataire de ces pages.

mais en état de devoir comprendre *ab infra* des domaines religieux extérieurs au Christianisme.

II

Il nous faut donc indiquer les grandes articulations de la « Réponse à Job », les trois grands actes d'un drame divin dont l'histoire de Job va être le point de départ. Mais il importe de préciser ici les conditions d'une lecture qui ne fausse ni le ton ni l'intention du livre. D'abord, que l'on renonce à lui opposer des « colles » d'exégèse et de critique historique ; ce serait d'un pédantisme dérisoire (il y a toujours des gens, il est vrai, pour qui la guérison ne doit s'obtenir que suivant les règles, si même ils ne goûtent pas, par-dessus tout, la consolation de savoir que le malade est mort guéri). Ensuite, que l'on veuille bien, pour les raisons rappelées précédemment, ne pas céder à la vieille habitude d'incriminer de « psychologisme » quiconque se réfère à l'expérience de l'âme, laquelle englobe aussi bien le « psychique » que le « pneumatique » (à moins que l'on puisse nous dire quel serait, pour un être humain, l'autre lieu de cette expérience, ou bien si, en se passant de celle-ci, figures divines ou propositions théologiques ont encore un sens et pour qui). Ce n'est pas là simplement une attitude provisoire et négative qui est ainsi requise. C'est une affirmation de la primauté de l'âme qu'aussi bien C.-G. Jung rappelle solennellement en tête de son livre.

Il y a l'expérience, les événements et les vérités physiques ; et il y a l'expérience, les événements et les vérités psychiques. La confusion entre les uns et les autres, l'impuissance à reconnaître aux seconds leur autonomie, sont la plus grande calamité qui puisse frapper une conscience, bien pis toute une culture « spirituelle ». En a-t-il été partout et toujours ainsi, qu'une chose ne soit reconnue comme vraie que si sa réalité se présente ou est conçue comme physique ? Cette « naturalisation » atteint à un tel point que si l'on dénie à un fait « historique » sa réalité physique, il semble que l'on fasse tout s'écrouler, alors qu'il en devrait aller tout à l'inverse : dégrader les faits et la réalité incomprise de l'Esprit au rang d'événements ayant un sens physique, s'insérant dans la trame de l'histoire des événements physiques, c'est cela qui devrait être éprouvé comme l'écroulement de notre foi et de notre espoir. Bien des blasphèmes, conscients ou inconscients, n'auraient jamais été prononcés concernant le fait de la conception virginale de Christ, si la chrétienté n'avait pas été en proie à cette impuissance (11). Et c'est la raison

(11) On sait qu'il y a également en Islam un très ancien débat théologique dont l'enjeu est de savoir si l'Ascension céleste dont fut gratifié le Prophète, doit s'entendre d'une ascension spirituelle ou d'une ascension *in corpore*.

pour laquelle les pages émouvantes consacrées par Jung au dogme de l'Assomption de la Vierge (accepté dans sa vérité littérale qui, précisément comme telle, n'est pas une vérité physique), seront difficilement appréciées par celle des Eglises qui devrait plus spécialement s'en réjouir.

Maintenant, la question que va poser le livre de Job ne sera pas celle de savoir comment les hommes de l'Ancien Testament éprouvèrent la réalité de leur Dieu, comment s'est révélée à eux l'image contradictoire d'un Dieu démesuré dans ses émotions et ses fureurs, souffrant de cette démesure, et avouant que courroux et jalousie le dévorent. Mais il s'agit de savoir comment un homme de nos jours, un homme de culture et de formation chrétienne, peut se trouver confronté avec et par la Ténèbre divine qui se dévoile dans le livre de Job, et comment elle agit sur lui, à condition qu'il soit entendu que l'accueil le plus ouvert à l'irrationnel ne se confond nullement avec une abdication devant l'absurde. Nécessairement, la phénoménologie doit suivre ici le déroulement d'un drame divin dont les témoignages s'échelonnent au long d'une histoire. Ce qu'il faut ne jamais oublier, c'est que le phénomène n'est jamais tel que pour une conscience à laquelle il s'épiphanise. Yahweh, dans son être à soi, ne peut s'être dévoilé que dans et à la conscience de l'homme religieux dont le mode d'être était la foi en Yahweh. Et c'est à son tour, comme un phénomène au second degré, cette apparaissance qui se réfléchit ici dans la phénoménologie de Job pour la conscience de l'homme moderne ; c'est le seul événement sur lequel la phénoménologie ait réellement prise. Déjà, cette mise entre parenthèses devrait suffire à la conscience naïve, pour lui épargner, le cas échéant, toute pieuse indignation la mettant hors d'elle-même ; s'il en était ainsi, c'est qu'elle poserait alors son objet comme hors de soi, dans le statut contradictoire d'un non-révélé qui lui serait révélé, ou d'un révélé, un *phainomenon*, qui ne serait pas révélé.

1. ***L'Absence de Sophia.*** — Les phases de l'Evénement psychique tel qu'il se révèle à l'analyse de Jung, ne peuvent être reprises ici dans tout le détail de leur séquence ; nous tâcherons, pourtant, de les suivre pas à pas. J'ai parlé plus haut de trois grands actes d'un drame divin. Prenant en effet comme thème continu, la précision croissante de la vision sophianique, un triple Evénement m'apparaît en rythmer la succession. Un premier acte, rempli par les éclats de courroux de Yahweh, est caractérisé par l'absence de *Sophia* qui n'est encore que pressentie. Un second acte annonce son retour « au présent » de la conscience et l'anthropomorphose divine. Le troisième acte sera celui de son Exaltation.

Le premier acte a pour dominante l'attitude constante et finale de Job, sa réponse : « Je suis trop peu de chose, que te répliquerais-je ? Je mets la main sur ma bouche (39 : 37) ». Job sait qu'il affronte un être surhumain, un Dieu qui ne se soucie d'aucun jugement moral, d'aucune obligation éthique. Mais il sait aussi que Dieu se trouve par là même dans une si totale contradiction avec lui-même, qu'il est certain de trouver en Dieu un soutien contre Dieu (ainsi le disait aussi Kierkegaard : l'homme pieux n'est pas celui qui, une fois pour toutes, se reconnaît comme coupable devant Dieu, mais celui qui, comme Job, combat pour Dieu contre Dieu). Car Job sait que, dès maintenant, un témoin vit pour lui dans le ciel : « Je le sais, mon vengeur est vivant, un défenseur se lèvera pour moi au-dessus de la poussière » (p. 18). Mais ce défenseur secourable, ce vengeur qui changera jusqu'à l'essence de Yahweh, ne dévoile pas encore son nom.

Comment l'antinomie divine interne vient-elle à éclater ? L'essence jalouse et irritable de Yahweh exige un rapport personnel avec l'homme ; il tient aux hommes, et c'est cela même qui différencie son essence personnelle à l'égard de la figure de Zeus, par exemple. Mais cette exigence s'était donné à elle-même la garantie d'un contrat, devant jouer en un sens ou en l'autre, selon que les hommes se comporteraient ou non comme Yahweh le désire et l'attend. Evénement incroyable, Yahweh a rompu son contrat. Plus incroyable encore est l'origine de cette rupture. Ce n'est pas, certes, la fidélité sans reproche de son serviteur. C'est la pensée d'un doute à l'égard de cette fidélité, un doute dont son omniscience aurait pu préserver Yahweh, mais qui pourtant est bien le fils de sa pensée, et qui s'appelle Satan « l'un de ses fils ». Et ce fils l'influence avec une étonnante facilité. Pourquoi faut-il que cela se traduise par un pari engagé sur le dos de la pauvre et impuissante créature humaine ? et que Dieu livre son fidèle serviteur au mauvais Esprit, laissant violer, pour que Job soit précipité dans l'abîme, au moins trois des commandements donnés par lui-même sur le mont Sinaï ?

Nous évoquerons en terminant celle des traditions iraniennes qui considère Ahriman comme fils de Ténèbres engendré par un doute de Zervân, le Temps éternel. Ici même cette pensée de doute, cette Ténèbre, semble atteindre à la gravité qu'elle revêt dans le zervânisme iranien. Car le pauvre Job est terrassé, hors de combat ; pourtant l'insistance emphatique de Yahweh sur sa toute-puissance semble viser un auditeur qui aurait encore quelque doute sur ce point. En fait, c'est à lui-même que pense Yahweh ; non pas à Job, mais à cette

pensée de doute qui est son fils Satan. Et lorsque Satan a perdu son pari, il y a dans la conscience de Yahweh l'obscur pressentiment de quelque chose qui menace sa toute-puissance. S'adresser à Job, qui est à terre depuis longtemps, en des termes comme ceux-ci : « Je veux l'interroger ; toi, instruis-moi » — n'est-ce pas défier Job comme s'il était lui-même non pas simplement un « vaillant homme » mais un Dieu ? Or, cela n'est possible que parce que Yahweh projette sur Job un visage de douteur qu'il n'aime pas, parce qu'il est le sien propre (son doute quant à sa propre fidélité), visage qui le considère avec un inquiétant regard critique (cf. pp. 32-35, 48).

Un fait nouveau en effet est intervenu : Job a appris à connaître Yahweh : « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu. C'est pourquoi je me condamne et me repens sur la poussière et sur la cendre (42 : 5). » Réponse claire, et pourtant ambiguë. Job avait été naïf, il s'était imaginé une alliance, peut-être un « Bon Dieu », mais maintenant il a vu avec épouvante que Yahweh n'est rien d'humain, et même en ce sens, moins qu'un homme ; il est ce qu'il dit lui-même du crocodile : « Son cœur est dur comme la pierre... Tout ce qui est élevé tremble devant lui, il est le roi des plus fiers animaux (41 : 15, 25) ». Mais en ne se laissant pas détourner de présenter son cas devant Dieu, même sans espoir ni exaucement, il a créé cet obstacle sur lequel devra se manifester l'essence de Yahweh, si bien alors qu'un mortel, par son attitude morale peut même à son insu être élevé jusqu'aux astres d'où il regardera « dans le dos de la divinité » (pp. 30, 36-39).

« Où étais-tu, lorsque je fondais la terre ? Dis-le, si tu as de l'intelligence (38 : 4). » La seule réponse que reçoit Job est celle d'un démiurge brutal, écrasant l'homme de sa supériorité : « Je ne suis soumis à aucune loi éthique, je suis le Créateur des forces naturelles indomptables et impitoyables ». Mais si l'inconscience divine rend possible la conception qui soustrait l'action divine à tout jugement moral, serait-ce là la réponse à Job, ou bien cette réponse ne doit-elle pas venir ailleurs ? Car les « réparations » matérielles qui ménagent une « fin heureuse » au drame, laissent subsister intégralement la question. Yahweh veut être aimé, adoré, loué pour sa justice, et il se comporte comme une catastrophe de la nature. Le rideau tombe sur l'histoire de Job, mais un scandale inouï est imminent en métaphysique, et personne ne tient prête la formule qui pourrait sauver de la catastrophe le concept monothéiste de la divinité. Le drame s'est joué pour toute l'éternité. La double nature de Yahweh est devenue manifeste. « Une telle révélation, qu'elle parvint ou non à la conscience des hommes, ne pouvait rester sans conséquence » (p. 42).

2. ***L'Anamnésis de Sophia***. — C'est sur le silence de Job qu'est retombé le rideau. « Je mets la main sur ma bouche ; j'ai parlé une fois, je ne répondrai plus (39 : 37-38) ». Et ce silence est lourd d'une question insatisfaite. C'est de l'abîme de ce silence aux virtualités menaçantes, qu'émerge comme d'un passé éternel, oublié, une voix nouvelle. Avec la première intervention de cette voix, commence ce que nous distinguerons comme le second acte du drame divin que décrit le livre de Jung (pp. 43 ss.), car cette voix résonne comme celle du témoin qui a été invoqué : « Je sais que dès maintenant vit dans le Ciel un témoin en ma faveur. » Il ne s'agit pas ici d'un problème d'histoire littéraire, ni de fixer la chronologie de la rédaction des textes sapientiaux par rapport à celle du livre de Job. Il s'agit du destin de Yahweh tel qu'il est présent à l'être humain, jusqu'en ses profondeurs préconscientes, et de la métamorphose que prépare l'annonciation de Celle dont le règne donnera la réponse à Job : « L'idée de la Sophia ou Sagesse divine (*Sapientia Dei*), un Esprit (*Pneuma*) de nature féminine, on peut dire une hypostase, coéternel, préexistant à la Création. » Ici l'auteur recueille et amplifie les plus beaux textes qui constituent comme un Ancien Testament de la religion sophianique.

Les Proverbes : « J'ai été établie depuis l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre... Lorsque l'Eternel posa les fondements de la Terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui et je faisais tous les jours ses délices... et trouvant mon bonheur parmi les enfants des hommes... Celui qui me trouve a trouvé la vie (8 : 23, 29-31, 35). » La Sagesse de Jésus Sirach : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut... je suis la mère du noble amour... (24 : 3 ss.). » La Sagesse de Salomon, où s'affirme la nature pneumatique de la Sophia, plasmatrice des mondes, amie des humains, envoyée du Trône de la Grandeur comme un Esprit-Saint, comme psychopompe conduisant à Dieu et garantissant l'immortalité. Cet Ancien Testament ne serait complet qu'une fois réunis à travers tous les pressentiments des hommes, tous les témoignages d'une religion sophianique éternelle, car la Sophia biblique n'est pas seulement le symptôme d'une influence grecque. Jung le sait, et la référence à la *shakti* indienne (p. 44) est une allusion à tout un ensemble (gnose, manichéisme, alchimie, etc.) dont ses propres études ont progressivement dégagé la signification qui éclate aujourd'hui en la « personne » de Sophia.

Comment se fait-il que dans les livres sapientiaux, Dieu paraisse se ressouvenir de ce compagnon féminin éternel qui ne fait pas moins ses délices que les délices des hommes ? S'il y a eu oubli, la dure nécessité qui motiva cette anamnésis, ce rappel « au présent », apparaît dans le fait que Job ait connu Dieu, non plus par ouï-dire,

mais de ses yeux. La nature antinomique de Yahweh ne pouvait être divulguée, et ne rester cachée et inconsciente qu'à lui-même. « Celui qui connaît Dieu, agit sur lui. L'échec de la tentative pour corrompre Job, a changé Yahweh… » (p. 49).

L'absence de la Sophia s'est manifestée dans l'étrange comportement de Yahweh. Jamais blâme ni désapprobation ne sont infligés à Satan ; il y a presque une connivence dans la facilité avec laquelle Job lui est abandonné. Satan s'intéresse un peu trop aux hommes ; ses interventions provoquent des complications et des extravagances qui n'étaient pas prévues dans le plan initial de la Création ; elles vont jusqu'à nécessiter des châtiments draconiens (le déluge). De tout cela, Yahweh cherche toujours la cause non point dans celui de ses fils qui a nom Satan, mais chez ses victimes, les humains. Ce comportement développa chez ces derniers cette « religion de la crainte » dont la trace se retrouve jusque dans les livres sapientiaux, puisqu'il y est dit que « la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse », alors que cette crainte, c'est ce que Sophia n'eût pu créer. C'est encore l'absence et l'oubli de Sophia que dénonce la constitution de cette société patriarcale (pp. 54 ss.), société de la prépondérance des mâles, où la femme n'a qu'une signification secondaire, et où la sujétion de l'être féminin implique le mépris ou l'oubli de toutes les « valeurs » et sentiments sophianiques. Corrélativement, pour Yahweh oublieux de la coexistence éternelle de Sophia, s'y substitue l'alliance avec le « peuple élu », contraint au rôle féminin d'épouse de Yahweh, mais précisément selon les règles de la société patriarcale. Crainte et tremblement, absence d'Eros ; Yahweh n'a pas égard à l'homme, mais à un but pour lequel l'homme doit lui servir d'auxiliaire.

Dans ce développement critique, Job aura marqué un point culminant ; il aura été le héraut de la pensée dangereuse, de l'exigence qui en appelle à la sagesse des dieux et des hommes, sans même avoir eu encore une claire connaissance de Sophia. « Parce que les hommes se sentent exposés à l'arbitraire divin, ils ont besoin de la Sophia, à la différence de Yahweh à qui jusqu'alors ne s'est opposé que le néant de l'homme (p. 57). » Et parce que Job avait vu ce visage de Dieu, les hommes des derniers siècles préchrétiens accomplirent l'anamnésis de la Sophia préexistante, dont le toucher léger compense Yahweh et son attitude, montre aux humains le seul aspect lumineux et tendre, bienveillant et juste de leur Dieu. La réapparition de Sophia annonce un tout nouvel avenir. Son activité démiurgique réalise les pensées divines, elle leur donne forme et configuration matérielles, ce qui est la prérogative de l'être féminin. C'est de sa coexistence, de son éternel *hieros gamos* avec Yahweh, que les mondes sont engendrés.

Job avait vu avec terreur que Yahweh n'avait rien d'humain. Le changement imminent est celui-ci : Dieu veut se renouveler dans le mystère de la hiérogamie céleste, et veut devenir homme.

Nous sommes déjà au cœur de l'exégèse la plus personnelle de Jung. Elle va atteindre ce ton d'émotion où l'on perçoit la passion contenue d'une âme devant laquelle aucune des interprétations toutes faites, figées et vénérées dans le cadre de traditions séculaires, n'a pu créer l'obstacle insurmontable, l'empêcher d'atteindre à l'ultime et irrémissible vérité du seul à seul. Il y a dans les pages qui suivent (59 ss.) la vibration secrète d'un hymne sophianique, saluant cette approche de la Vierge éternelle qui signifie une création nouvelle, non pas la création d'un nouveau monde, mais celle d'un nouveau Dieu. Dieu veut changer sa propre essence. Ce ne sont pas des hommes nouveaux qui doivent être créés, mais un Seul, l'Homme-Dieu. Et le grand renversement s'accomplira : le second Adam ne doit pas sortir immédiatement et directement des mains du Créateur ; il doit être engendré par l'être humain féminin. Ce n'est pas seulement au sens d'un événement dans le temps mais en un sens substantiel, que la primauté échoit à la seconde Eve. De même qu'Adam vaut comme l'androgyne originel, de même « la femme avec sa postérité » vaut comme un couple humain : la *Regina caelestis* et mère divine, et le fils divin qui n'a pas de père humain. L'Evénement annonce l'indépendance et l'autonomie de la Vierge-Mère à l'égard de l'homme, du mâle. Elle est une fille de Dieu. C'est ne pas voir où se situe cet Evénement que de rejeter comme étant une simple définition dogmatique, le privilège de la *Conceptio immaculata*, exemptant la Vierge-Mère de la souillure du « péché originel ». La Vierge-Mère ne porte pas seulement l'*imago Dei* ; comme fiancée divine, elle incarne son prototype, la Sophia. « Bénie entre toutes les femmes », elle est comme Sophia la médiatrice qui conduit à Dieu et assure aux hommes le salut de l'immortalité. Son Assomption est le prototype de la résurrection corporelle de l'homme. Comme fiancée divine et reine du Ciel, elle occupe la place de la Sophia dans l'Ancien Testament (p. 60), et par cette relation archétypique elle est beaucoup plus, quant à son être et à son rôle, que l'agent terrestre de l'incarnation.

Ces correspondances et typifications, nous les retrouverons dans la sophiologie du P. Boulgakov ; sans doute y sont-elles nuancées par un contexte théologique différent, plus traditionnel, mais dont la Tradition englobe ce qu'ailleurs on a laissé se perdre, sinon volontairement rejeté. Ici, il est vrai, quelques conséquences impérieuses vont se faire jour, lesquelles rejoignent celles d'autres traditions, dont la validité, mesurée au fait psycho-spirituel qu'elles annoncent, ne dépend d'aucun magistère dogmatique. Car la *Conceptio immaculata* veut dire

status ante lapsum, l'état antérieur à la chute, et implique que Celle qui en eut le privilège, échappe à la condition générale de l'humanité. Elle revient à signifier « une existence paradisiaque, plérômatique et divine » ; la Vierge-Mère est élevée pour ainsi dire à la condition d'une déesse et dépouille son humanité. Elle ne concevra pas son Enfant dans le péché comme toutes les mères, car cet Enfant également sera un Dieu, et un Dieu ne peut être conçu dans le péché. « Tous deux, Mère et Fils, ne sont pas réellement des êtres humains, mais des dieux. » (p. 61.)

Jung se demande si réellement l'on a jamais considéré que l'incarnation divine était par-là même mise en question, ou du moins partiellement réduite et atténuée. En réponse, les théologies et les théologiens auraient quantité de choses à distinguer et à faire remarquer, toutes plus ou moins convaincantes et accommodant plus ou moins bien l'essentiel. Car il est certain que la formulation ci-dessus pousse à l'extrême conséquence l'Evénement psychique, comme l'y poussaient aussi sans compromis ces écoles que l'on a englobées sous la dénomination de « docétistes », pour les rejeter dans l'oubli comme « hérésies », simples objets de curiosité pour les « historiens des idées ». Et pourtant il y a un docétisme éternel, archétypique si l'on préfère, dont la phénoménologie reste à faire, et les vieilles « hérésies » ont encore de ce point de vue beaucoup à nous apprendre. Cramponnés au temporel, nous perdons pied dès que l'on met en question l'identité entre l'Evénement historique et le fait chronologique et physique. Ce que l'on cherche passionnément à « sauver », diffère ici et là. Sans doute les concepts d'anthropomorphose divine (*anthropomorphôsis*) et d'incarnation (*ensarkôsis*) ont-ils plusieurs manières de s'associer et de se dissocier, et un « docétiste » pouvait juger l'idée et l'événement de l'incarnation comme définitivement compromis par le concept qu'en formulait le Christianisme officiel. En tout cas, cette exaltation de la Vierge-Mère et du Fils a un long passé. Il y a lieu d'évoquer ici non seulement tout ce qui put être médité sur le thème de *Christos-Angelos*, mais aussi la représentation de la Vierge-Mère comme d'un Ange qui aurait été envoyé en avance sur terre par le Père (12). Sous cette forme s'exprime encore l'unité « célestielle » de la Mère et du Fils, incarnant respectivement Sophia et Logos, tous deux « maîtres d'œuvre » de la Création.

Il est normal que l'on se heurte ici aux concepts de l'histoire et de l'historiticité, c'est-à-dire à la difficulté que présente, du moins pour l'entendement profane de nos jours, une identification de l'Evénement éternel et de l'Evénement historique. Il faut se faire à l'idée d'un

(12) Cf. H.-C. Puech et André Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945, p. 207, n. 3.

Evénement historique unique, mais d'ores et déjà accompli dans l'éternité ; à l'idée que le Temps historique est un concept relatif qui doit être complété par celui d'une existence simultanée dans le Ciel ou dans le plérôme. Jung rappelle opportunément tous ces problèmes (pp. 64 ss.). Ici se fait jour avec l'idée d'un plan de permanence historique, de récurrence des archétypes, une manière nouvelle de considérer le sens des préfigurations, et avec elles le fondement de cette exégèse typologique, dont il est fait un usage si abusif lorsqu'elle manie les figures comme des choses.

Ici se fait jour alors aussi le sens qu'il y a, en prenant comme appui le cas de Job, à s'interroger sur la motivation réelle de l'incarnation comme événement historique. Il y faut insister, car c'est cette motivation qui a fait dire à quelques-uns, par un humour exagéré, que Jung avait « psychanalysé Yahweh ». Or, nous avons dû rappeler ici au début que, si phénoménologiquement l'on peut parler des « états de conscience de Yahweh », c'est que Yahweh ne s'est révélé et n'est connaissable que dans la conscience ou les profondeurs inconscientes de ceux à qui leur foi l'a ainsi révélé ; c'est là que ces variations sont saisissables et « analysables », et en tant qu'à leur tour ces contenus et signifiances peuvent se réfléchir — et il le faut bien — en d'autres consciences, celle d'un psychologue analytique par exemple. Sans la possibilité de ces réapparitions et intercommunications nous n'aurions jamais à parler de rien. On peut alors discerner par exemple (pp. 69 ss.) que jusqu'à l'apparition de Sophia, le mode d'agir de Yahweh se présente, est éprouvé, comme accompagné d'un mode de conscience tout inférieur, « conscience purement perceptive ». Mais on sait que dans ce cas, des actes de pensée s'accomplissent dans les profondeurs, d'où ils émergent dans les rêves, visions, révélations, changements subits de conscience. L'épisode de Job a provoqué quelque chose comme cela. A la « conscience de Yahweh » monte la supériorité de Job écrasé dans sa défaite ; le Créateur s'éprouve en retard sur sa créature ; il doit la rattraper. L'intervention miséricordieuse de Sophia est la conscience de ce retard, et celui-ci ne peut être comblé que si Dieu devient homme (ici nous nous acheminons vers un renversement de la conception traditionnelle de l'incarnation). L'Evénement historique exemplifiera, « historialisera » l'archétype éternel, le destin d'Abel, mais aussi le Dieu mourant à la fleur de la jeunesse dans les religions préchrétiennes. Car il ne s'agit plus d'un Messie national, mais d'un Sauveur universel de l'humanité, et à ce titre tous les mythes préchrétiens ont à concourir à une théologie de l'incarnation (sans pour autant constituer des thèmes d'apologétique).

Dans le matériel biographique qui permet d'atteindre une image de Christ, le Dieu devenu homme, l'eschatologie prédomine (pp. 74 ss.). Cette prédominance signifie l'interpénétration des deux Natures telle

que toute tentative de séparation échoue ; l'humain et le divin, le quotidien et le miraculeux ou mythique sont indissociables, et cette indissociabilité va motiver un trait fulgurant de l'exégèse de Jung. Théologies et théologiens pourront décider de leur attitude devant elle ; je ne crois pas que vision plus bouleversante leur soit inspirée que celle qui se présente à Jung, exégète de l'incarnation, à partir de l'histoire de Job. Dieu a voulu se faire homme pour rejoindre l'homme, la créature défaite et terrassée par lui. Et voici qu'en un moment suprême, des lèvres du Dieu fait homme, montera ce cri désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » comme si n'ayant point de cesse jusqu'à l'extrême, Dieu devenu homme dût éprouver lui-même à son tour la désespérance jadis infligée par lui à son serviteur Job (p. 76).

Pour que ce cri de la désespérance divine retentisse dans une âme comme une « réponse à Job », il faut qu'une profondeur bien secrète ait été atteinte. Doit-on s'étonner si cette âme en resurgit avec une puissance qui ose formuler les ultimes questions ? Jung nous met en face de ce dilemme : Christ peut-il être aujourd'hui en fin de compte compris et interprété par les hommes d'aujourd'hui, ou bien faut-il s'assujettir à la pesanteur de l'histoire, se contenter de l'interprétation établie par des générations de théologiens, de conciles et de synodes ? (cf. p. 94). En d'autres termes, il y a une conception traditionnelle selon laquelle rien de moins que le sacrifice du « fils de Dieu » pouvait apaiser le « courroux de son Père ». Quel est donc ce Père qui exige que son fils soit égorgé, plutôt que de pardonner aux malheureuses créatures livrées par lui en proie à la puissance satanique ? Et il y aurait une autre conception : celle qui considère l'œuvre de réconciliation non pas comme l'acquittement d'une dette humaine envers Dieu, mais plutôt comme la réparation d'une injustice divine envers l'être humain (p. 92). A chacun d'éprouver en lui-même où est ressentie la grandeur divine, et si le sentiment de celle-ci postule nécessairement ce complexe de culpabilité que l'on voit reparaître de nos jours, sous une forme sécularisée et abjecte.

Ce renversement de la conception traditionnelle n'a rien de commun avec les objections rationalistes qui ont été émises maintes fois dans le passé à propos du cas de Job. Sa motivation s'apparente plutôt au sentiment éprouvé par tant de mystiques, tant de spirituels, depuis que le christianisme existe. Et c'est pourquoi Jung peut donner une leçon aux théologiens qui ont naguère proposé de « démythologiser » (*entmythologisieren*) la figure de Christ. C'est peut-être une même ignorance ou un même mépris de la « psychologie », dirons-nous, qui a pu conduire le rationalisme du siècle dernier à réduire cette figure à un mythe, et qui conduit certains théologiens d'aujourd'hui à la rationaliser (voire à leur insu), en prétendant la

« démythologiser ». De part et d’autre même ignorance de la réalité du mythe ; « le mythe n’est pas une fiction » (p. 77). La naissance et le destin d’un Dieu dans le temps ne s’annoncent pas comme ceux d’un réformateur religieux. Qu’est-ce qu’une religion sans mythe, alors qu’elle signifie précisément la fonction qui nous met en communication avec le mythe éternel (*ibid.*) ? Il restera peut-être la figure d’un maître religieux plus ou moins bien historiquement attesté, peut-être un Pythagore, un Mohammad, mais en aucun cas un fils de Dieu, incarnant le projet de Yahweh de devenir homme. Le mythe peut se muer et se cristalliser en dogme ; c’est la situation éprouvée alors qui commandera de chercher la « valorisation » du mythe. A ceux qui la cherchent en présence du symbolisme des deux natures, de la vie d’un Dieu et de la vie d’un homme unies dans la personne de Christ, Jung rappelle que le mythe se passe dans l’être humain ; que des êtres humains soient totalement possédés par l’archétype, ils auront des destins mythiques aussi bien que des héros grecs. « Que la vie de Christ soit dans une grande mesure un mythe, ne démontre absolument rien contre sa réalité positive ; je dirais presque au contraire ! car le caractère mythique d'une vie exprime précisément la validité humaine universelle de cette vie. » (*ibid.*).

Pourtant tout n’est pas accompli. Une obscure menace subsiste, dont il est possible de saisir l’expression dans la sixième demande du *Pater* : « Ne nous induis pas en tentation » (*Et ne nos inducas…* trop souvent traduit pudiquement par « ne nous laisse pas succomber… »). Aussi régulièrement que les hommes aient été baptisés, ce n’est pas de ses péchés que l’humanité est délivrée, mais de la « crainte devant les conséquences du péché, c’est-à-dire du courroux de Dieu ». L’œuvre de salut veut donc ainsi délivrer les hommes de la crainte de Dieu (p. 89). Mais la sixième demande traduit une crainte, comme le pressentiment de la venue de celui qui pourrait séduire jusqu’aux Elus eux-mêmes. Il faudra que cette servitude de crainte soit abolie, pour que règne vraiment la religion d’amour. Ainsi nous sommes acheminés vers ce qui constitue comme le troisième acte du drame déroulé dans le livre : l’Apocalypse de Jean. Et nous y sommes acheminés par un développement de la conscience prophétique, de la grande vision d’Ezéchiel aux livres d’Hénoch, postulant avec l’anthropomorphose divine la promesse évangélique du règne de l’Esprit-Saint.

Avec la succession de ces visions (elles vont du VIe au Ier s. av. J.-C.) se précise un archétype qui s'imposera de plus en plus impérieusement à la conscience humaine. A juste titre, Jung repousse le pitoyable argument rationaliste imputant aux grandes visions d’Ezéchiel un caractère pathologique. Une vision ne décèle pas *eo ipso* une nature maladive. Sans être fréquent, le phénomène n’est pas rare non

plus chez les êtres normaux ; il suit un processus naturel qui ne peut être qualifié de pathologique que si, dans tel cas donné, la nature maladive en est démontrée (p. 96). Les deux grands thèmes qui se dégagent principalement des visions d'Ezéchiel et de Daniel, sont ceux du « fils de l'Homme » et de la quaternité, ce symbole de la totalité archétypique, du Moi total, sur l'analyse duquel les derniers livres de Jung sont revenus avec insistance. En ce sens le livre d'Hénoch appellerait toute une amplification féconde. Ou plutôt ce n'est pas seulement au livre d'Hénoch qu'il y aurait lieu d'en appeler ; il faudrait y conjoindre ces livres que l'on a coutume de désigner comme II Hénoch et III Hénoch (la figure d'Hénoch-Metatron-Archange Michel). Il faudrait encore mentionner comment l'identification entre Hénoch (Idris) et Hermès en Islam, et nommément en gnose islamique, nous permettrait de recouper les résultats obtenus par Jung à propos d'Hermès en alchimie et hermétisme.

Mentionnons seulement quelle signification présente ici la figure d'Hénoch à l'analyse (pp. 102 ss.). Hénoch n'est pas simplement un réceptacle de la Révélation divine ; il est entraîné et compris dans le drame divin, comme s'il était au moins un fils de Dieu. Tout se passe comme si à l'anthropomorphose divine correspondait une apothéose, ou du moins une angélomorphose de l'être humain, son inclusion dans l'Evénement plérômatique. Car non seulement le Fils de l'Homme « qui possède la justice » et qui se tient à côté de la Tête des jours « avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme l'un des anges saints (Hénoch 46 : 1) », mais finalement Hénoch lui-même est salué par l'angelus interpres du titre de « Fils de l'Homme ». Hénoch se reconnaît ainsi dans l'extase comme fils de l'Homme ou plutôt fils de Dieu ; il est complètement assimilé par le mystère divin dont il est le témoin, et prend place dans le Ciel. Déjà l'appellation de « fils de l'Homme », donnée à Ezéchiel, laissait entendre que l'incarnation et la quaternité divine étaient, dans le plérôme, le prototype de ce qui adviendrait non pas simplement au Fils de Dieu prévu depuis l'éternité, mais à l'être humain comme tel, de par l'anthropomorphose divine. L'anticipation intuitive s'en accomplit chez Hénoch qui devient extatiquement le fils de l'Homme (p. 107), et son enlèvement sur le char (comme Elie) préfigure la résurrection des morts. Il est superflu de supposer des interpolations chrétiennes pour « expliquer » ici visions et doctrines. Mais à la question de savoir si, et dans quelle mesure, le christianisme marque alors l'irruption d'une nouveauté absolue dans l'histoire, sans doute ne peut-on répondre que si l'on distingue un christianisme (typifié par exemple dans le motif de Christos-Angelos) dont l'aspect finalement ne fut pas celui qu'assuma officiellement le christianisme dans l'histoire. Distinction si nécessaire qu'elle devient ici le ressort du drame.

En effet, ce qui survient à Hénoch, en tant qu'homme ordinaire et mortel, peut survenir à d'autres que lui ; à la possibilité de l'Evénement (qui n'était qu'anticipation extatique chez Hénoch) correspond la promesse évangélique de l'envoi du Paraclet, l'Esprit-Saint, par qui le Christ a été engendré, et par qui Dieu sera engendré dans l'homme créaturel (pp. 111 ss.), incarnation par l'Esprit-Saint qui signifie autant dire une Incarnation continuée et progressive (« celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais, et il en fera aussi de plus grandes » Jean 14 : 12. « J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes les fils du Très-Haut » Ps. 82 : 6). Aucune interprétation ecclésiale ou socio-politique ne peut s'y substituer ; c'est en chaque individu humain comme tel que le mystère du salut a à s'accomplir, mais cette individuation de et par l'incarnation ne peut être l'œuvre que de la Sophia.

Car, c'est précisément ici que l'antinomie éclate, et que se trahit la menace de l'Antichrist ; le règne de Satan n'est pas fini sous le christianisme. L'action du Paraclet, métaphysiquement si importante, est tout à fait indésirable pour la bonne organisation d'une Eglise, car elle échappe à tout contrôle. En conséquence, on affirmera énergiquement l'unicité du fait de l'incarnation, et l'on découragera ou l'on ignorera l'habitation progressive de l'Esprit-Saint dans l'homme. Quiconque se sent porté par l'Esprit-Saint à des « déviations » est un « hérétique » ; son extirpation et son extermination sont aussi nécessaires que conformes au goût de Satan (p. 114). Certes, le christianisme aurait succombé à une confusion de Babel, si chacun eût pu imposer les intuitions de son Esprit-Saint et y contraindre les autres. Mais enfin c'est bien dans des individus humains qu'il incombe à l'Esprit-Saint d'habiter et d'agir pour leur rappeler ce que Christ a enseigné. Or, ce sont ces individus qui, ou bien subissent l'autoritaire contrainte collective, ou bien prétendent chacun contraindre les autres. Ici se dénonce la contradiction interne douloureuse, la promesse de l'Esprit-Saint et l'impossibilité de son règne. Car ce règne ne peut advenir que dans des conditions que lui seul précisément peut produire. Et d'ici là, le type achevé d'être humain que représente l'individuation parfaite (au sens technique de ce mot chez Jung), restera une exception, ou en héroïsme.

L'annonciation pourtant en a été donnée, et c'est sur elle que s'achèvera le troisième acte du drame divin qui s'ouvre maintenant avec l'Apocalypse de Jean. Toute cette dernière partie du livre achève de traduire l'expérience la plus profonde et la plus personnelle de Jung ; son exégèse est si intimement liée aux découvertes de sa psychologie, que faute de pouvoir insister sur celle-ci et son lexique, nous craignons de la trahir à force de brièveté.

3. *L'Exaltation de Sophia.* — Trois grands *leitmotive* se succèdent. Il y a l'apparition terrifiante d'un Christ fusionné avec l'Ancien des

jours : de sa bouche sort « une épée à deux tranchants » (Apec. 1 : 16). Si Jean tombe « comme mort », ce n'est certes pas l'amour, c'est la crainte qui le terrasse (pp. 117 ss.). Il y a l'apparition de l'Agneau, non moins terrifique avec ses « sept cornes » ; l'ouverture du sixième sceau provoque une catastrophe cosmique « devant la colère de l'Agneau, car le grand jour de sa colère est venu » (6 :17). Paradoxe : le monde que l'on s'était efforcé de restaurer dans l'état d'innocence et d'amour, est plongé dans le feu et le sang ; plus trace de la douceur chrétienne, du pardon des ennemis, de l'amour. Tout cela représente le côté négatif de l'Evénement chrétien. Mais lorsque le septième Ange a sonné de la trompette, il y a l'apparition de « la Femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête... le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter afin de dévorer son enfant... et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône, et la femme s'enfuit vers le désert où elle avait un lieu préparé par Dieu (12 : 1, 4-6) ». De la méditation de cette vision, va être projetée la haute voûte où le dogme de l'Assomption de la Vierge résonnera comme la « Réponse à Job ».

La vision est introduite, on le sait, par l'ouverture du Temple dans le Ciel et l'apparition de l'*Arca foederis* (symbole de la Vierge dans les *Litaniae Lauretanae*). Elle est un prélude à la descente de la fiancée céleste Jérusalem, équivalente de la Sophia ; elle est pourvue d'attributs cosmiques qui font d'elle une *Anima mundi*, si bien que l'on peut voir en elle l'*Anthrôpos* féminin primordial (*der weibliche Urmensch*), voir en elle l'*Anthrôpos* masculin. Le ciel en haut, le ciel en bas. Ces symboles indiquent le mystère de la Femme céleste : elle contient dans l'obscurité de son sein le soleil de la conscience « masculine » qui s'élève, comme enfant, de la mer nocturnale de l'inconscient, et comme vieillard retourne à cette transconscience. La vision est une partie, une anticipation du *hieros gamos* dont le fruit est un Enfant divin (pp. 122-123, 127). Elle annonce la hiérogamie des contraires, la réconciliation de la nature avec l'esprit. L'enfant divin, le *filius Sapientiae*, qu'en cette hiérogamie céleste engendre la Sophia, est bien lui aussi une *complexio oppositorum*, un symbole unificateur, une totalité de la vie. Une exégèse courante tend à confondre la naissance de cet Enfant avec celle de l'Enfant-Christ — laquelle s'était produite depuis longtemps et en de tout autres circonstances, — ou bien à considérer l'Enfant comme un double de « celui qui doit paître les nations avec une verge de fer ». Or c'est bien de la naissance d'un Enfant divin qu'il s'agit ; ce n'est pas un retour de Christ lui-même, car Christ doit venir « sur les nuées du Ciel », et non pas naître, être engendré une seconde fois, et moins encore naître d'une conjonction du Soleil et de la Lune. En fait, l'Enfant « enlevé vers Dieu » ne reparaîtra plus dans le livre de l'Apocalypse. C'est pourquoi Jung tendrait à voir dans tout l'épi-

sode une interpolation dans le cours des visions johanniques. Et pourtant c'est bien la figure de cet Enfant qui domine toute la fin du livre et l'avenir qu'il entrouvre.

La figure du *filius Sapientiae* est intimement associée ici à l'idée de l'incarnation continuée, et c'est à travers l'expérience de Jean l'Apocalyptique que la connexion va transparaître (comme déjà en la personne d'Hénoch). Car la personne de l'extatique et du visionnaire est essentiellement incluse et impliquée dans l'Evénement (pp. 125-126,128). Jean est pris et saisi par l'archétype du Fils divin, sa personnalité inconsciente s'identifie à peu près avec Christ ; il voit comment Dieu naît de nouveau dans l'inconscient, sans être discernable du Soi de Jean, l'Enfant divin étant le symbole de l'un comme de l'autre. En ce sens, Jean anticipe Jacob Boehme et les Alchimistes ; son implication personnelle dans le drame divin, il l'éprouve en devançant la possibilité de cette naissance divine dans l'homme, que pressentirent les Alchimistes, Maître Eckhart et Angelus Silesius (p. 139). Psychologiquement, il s'agit de la relation entre le Soi qui transcende la conscience, et le moi qui est limité à cette conscience ; il s'agit de la précellence de l'homme-parfait (*teleios*), c'est-à-dire total, qui est constitué de l'un et de l'autre. La relation peut être typifiée dans la relation Christ-homme ; de là proviennent quelques analogies indéniables entre certaines conceptions indiennes et chrétiennes (p. 127).

Cependant le problème de Jean n'est ni un problème personnel, ni réductible à une situation personnelle. Il s'agit de visions qui naissent de profondeurs plus abyssales, car Jean s'exprime en formes archétypiques, et doit être expliqué par l'Evénement archétypique. Son œil pénètre dans le lointain avenir de l'Aiôn chrétien ; il pressent une monstrueuse course en sens contraire, et il ne comprend cet avenir que comme l'anéantissement des Ténèbres qui n'ont pas reçu la Lumière, sans voir que cette fureur de haine et de courroux, de dévastation et de vengeance, est précisément la Ténèbre dont le Dieu devenu homme s'était séparé. Qu'est devenue la religion d'amour ? La passion qui transparaît dans son Apocalypse est infiniment plus qu'un ressentiment personnel, « c'est l'esprit de Dieu même qui traverse la fragile enveloppe humaine, et de nouveau exige la crainte des hommes devant la divinité insondable (p. 130) ».

Alors, notre monde à nous a été ébranlé par de trop monstrueuses épreuves, pour que la question ne soit pas devenue brûlante pour tant d'hommes d'aujourd'hui : cela est-il conciliable, d'une manière ou d'une autre, avec un « Dieu bon » ? Les arguments que l'on tient traditionnellement prêts en réponse, ont-ils séché une seule larme ? Sont-ils aujourd'hui une « réponse à Job » ? Les bons amis et consolateurs de Job ne sont-ils pas responsables que Job ait préféré devenir tout

implement agnostique ? Jung peut le dire : « Il ne s'agit plus là d'un problème relevant de la spécialité scientifique des théologiens, mais d'un cauchemar religieux, universellement humain, au traitement duquel le profane que je suis en théologie, peut apporter une contribution, ou peut-être même le doit (p. 144). » La contradiction paradoxale dans l'essence de la divinité, déchire également l'homme et le livre à des conflits apparemment insolubles. Ici Jung peut parler, en psychothérapeute, au nom de sa longue expérience des âmes et des cures d'âmes. Mais à défaut de cette expérience, il invite chacun à s'instruire de la manière dont ce déchirement divin fut éprouvé, puis vaincu, dans la conscience des hommes qui nous ont laissé l'extraordinaire témoignage que constituent les documents alchimiques.

On ne peut même pas donner ici le résumé d'un résumé ; chacun doit se reporter aux analyses pratiquées sur la base d'une documentation considérable (13). Le rappel essentiel portera ici sur le véritable objet de la philosophie hermétiste : la *conjunctio oppositorum*. La philosophie hermétiste désigne son Enfant d'une part comme une « pierre », d'autre part comme *homunculus*, *filius Sapientiae*, *filius Solis et Lunae*, *homo altus*, précisément cette forme que nous rencontrons dans l'Apocalypse comme fils de la Femme revêtue du Soleil, et dont la naissance est comme une paraphrase de la naissance de l'Enfant-Christ. Comme on le sait, la grande et surprenante découverte de Jung fut de constater l'étonnante réapparition de ce motif dans les rêves d'hommes modernes ignorant tout de l'alchimie, « comme si les Alchimistes avaient pressenti quelle sorte de problème serait posée à l'avenir par l'Apocalypse ». La question qui a préoccupé les Alchimistes pendant près de 1700 ans, est la même question qui oppresse l'homme moderne (p. 146

Le conflit auquel introduit le Christianisme est celui-ci : Dieu a voulu et veut devenir homme. Et Jean a éprouvé dans la vision une seconde naissance du Fils, ayant pour mère la Sophia ; naissance que caractérise la *conjunctio oppositorum*, naissance divine qui anticipe le *filius Sapientiae*, et qui est toute la substance d'un processus d'individuation (p. 147). Ce Fils est le médiateur des opposés. La conclusion à laquelle a abouti la théologie chrétienne traditionnelle : *omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, maintient le vieil héritage yahwiste de l'opposition entre Dieu et l'homme ; comme telle, elle donne à l'homme une grandeur cosmique et démesurée dans le mal ; elle le charge de porter tout le côté obscur de la divinité. De ce qui se passe alors, l'irruption des visions apocalyptiques suffit à donner une idée (p. 148). Mais cette irruption fait naître en Jean l'image de l'Enfant divin, Sauveur à venir, né de la compagne divine dont l'image

(13) Cf. les ouvrages mentionnés ci-dessus, n. 3.

habite en chaque homme, l'Enfant que Maître Eckhart, lui aussi, contempla dans une vision. Car le côté d'ombre en Dieu, c'est à lui de l'abolir en lui-même, et cela précisément en devenant homme et en naissant de Sophia. L'Incarnation de Christ est alors le prototype qui est transféré progressivement à la créature par l'Esprit-Saint, le Paraclet promis. Le *filius Sapientiae* est ainsi celui par qui l'Esprit-Saint accomplit l'anthropomorphose divine, un Dieu d'amour en un homme de douceur. Il est engendré de « père inconnu » et de la *Sophia-Sapientia*. Certes, il est besoin pour cela de « vertus chrétiennes », mais ce n'est pas assez, le problème n'est pas seulement moral ; il faut la Sagesse, celle que cherchait Job, et qui jusqu'à son *Anamnésis* demeura cachée à Yahweh. Ce *filius* représente la totalité qui transcende la conscience, sous la forme ou figure de *Puer aeternus*. C'est en cet Enfant que Faust ressuscite métamorphosé ; c'est à lui que fait allusion la parole évangélique : « Si vous ne devenez comme des enfants... », c'est-à-dire l'enfant né de la maturité de l'âge d'homme, non pas l'enfant inconscient que beaucoup voudraient rester ou redevenir (pp. 150-151). Tous les symboles mis en lumière dans les livres et les longues recherches de Jung, se pressent ici, ajoutant leurs voix les uns aux autres, comme pour le chœur final d'un nouveau « second Faust ».

C'est là en effet, dans le seul chœur faustique de l'Eglise invisible, que l'Assomption de *Mater Gloriosa* peut être aujourd'hui célébrée comme l'annonciation de la hiérogamie céleste d'où procédera le *filius Sapientiae*, celui qui opérera la guérison et fera accéder l'être humain jusque là fragmentaire, à son intégralité. C'est ce qu'a toujours signifié pour les hommes l'approche de la Vierge-Mère. La Femme enveloppée de soleil appartient à un autre monde, un monde à venir ; c'est dans le Ciel que se clôt le dernier chapitre de l'Apocalypse, et par un *hieros gamos*, comme tout processus d'individuation. Ici, s'ouvre ce qui est proprement la perspective prophétique et eschatologique chez Jung. La conjonction de la Lumière avec la Lumière, l'incarnation divine dans l'homme créaturel, présupposent l'accomplissement et la fin de l'Aiôn chrétien. La vision de la Femme céleste signifie l'Orient d'un nouvel Aiôn.

Ce que l'on voit ainsi se préciser, c'est l'interdépendance et la corrélation des deux Evénements : la hiérogamie sophianique finale de l'Apocalypse, et l'Assomption de la Vierge, l'Exaltation de *Maria-Sophia*. Cette corrélation est l'annonce et la garantie de l'incarnation divine, non pas au sens d'une répétition de la naissance de Dieu, mais au sens d'une Incarnation se continuant dans l'homme créaturel, et commencée avec Christ (cf. p. 158). Car l'union nuptiale dans le *thalamos* céleste, le *hieros gamos*, est le premier degré de la naissance de ce Sauveur qui depuis l'Antiquité est salué comme *filius Solis et Lunae*,

filius Sapientiae et correspondance du Christ (cf. p. 157). C'est cette attente qu'a traduite encore de nos jours la nostalgie populaire catholique, qui en appelant de ses vœux l'Exaltation de la Mère de Dieu, manifestait son aspiration au *mediator pacem faciens inter inimicos* (*ibid.*).

Sans doute, la naissance en est-elle éternelle, dès toujours, dans le plérôme ; mais sa naissance, dans le temps, ne peut se produire que si elle est perçue, reconnue et déclarée par l'homme (*ibid.*). Et c'est bien là ce en quoi consiste l'historicité de l'Evénement en sa réalité éminente d'Evénement psychique, ce vrai rapport du temps à l'éternité, ce que ne peut percevoir une science historique qui reste, quoi qu'elle veuille, une « histoire naturelle ». Et c'est pourquoi, au jugement de Jung, l'année 1950 marque la date de l'Evénement religieux le plus important depuis la Réformation. La naissance du *Filius Sapientiae*, l'incarnation divine continuée dans l'homme créaturel, signifiera que, dans la conscience de cet homme, la divinité ait totalement aboli son côté d'ombre et de fureur ; que les Ténèbres aient enfin reçu la Lumière et que la Lumière les ait prises et captivées. Plus de courroux divin envers l'homme, et corrélativement plus de terreur humaine explosant en fureur. En dépouillant son côté d'ombre, Dieu en décharge l'homme. Dieu naît à l'homme, et l'homme naît à Dieu comme *Filius Sapientiae*, fils de *Sophia*. Ce n'est plus seulement l'*Anamnésis* de *Sophia*, comme dans l'Ancien Testament, mais son règne et son exaltation, car c'est là son œuvre médiatrice, à elle « le défenseur et témoin dans le Ciel » et c'est la réponse à Job.

Tout cela, sans doute, est assez éloigné des intentions réelles qui ont motivé la définition pontificale du nouveau dogme. Mais l'objection ne rencontrerait pas davantage le propos instauré ici, que ne valent les objections historico-critiques produites contre le dogme de l'Assomption, du côté des opposants (protestants ou catholiques). Ces dernières ont même quelque chose de dérisoire, car l'action de l'Esprit-Saint dans le secret de l'âme et des âmes, échappe nécessairement à l'historicisme rationaliste. Aussi est-il à peine paradoxal de voir mettre en valeur par le psychologue Jung, la méthode de « démonstration » pontificale, laquelle est une pierre de scandale pour l'entendement rationnel, dans la mesure où elle prend appui sur les préfigurations que l'on ne peut ni dédaigner ni omettre, et sur une tradition plus que millénaire. Le matériel de preuves en faveur du phénomène psychique est plus que suffisant. Dira-t-on que les arguments tendent à soutenir un phénomène physiquement impossible ? Très bien, « toutes les affirmations religieuses sont des impossibilités physiques » (p. 160).

Une autre objection s'est fait jour contre le nouveau dogme, plus spécialement du côté des protestants, par crainte que la Mère de Dieu (*Deipara*, *Theotokos*) étant infiniment rapprochée de la divinité, la suprématie du Christ n'en fût ébranlée. Mais faudrait-il oublier toute l'hymnologie protestante remplie d'allusions au « fiancé céleste » ? Ce fiancé ne doit-il pas avoir une fiancée égale en droit ? ou bien, tout cela n'est-il que métaphore ? Préférerait-on avouer que l'on ne peut se représenter et admettre qu'une « religion de mâles » (*Männerreligion*), d'hommes incapables de concevoir une représentation métaphysique de la Femme ? Mais pas plus que l'on ne remplace la personne de Christ par une organisation, pas davantage la fiancée ne peut être suppléée par l'« Eglise ». « Le Féminin, non moins que le Masculin, exige d'être représenté dans une personne » (p. 161). — Je crois que l'on devrait encore mentionner, à l'appui, toute la tradition sophianique des Spirituels luthériens (J. Boehme, V. Weigel, G. Arnold, G. Gichtel, Oetinger, etc.).

De toutes les pensées qui ont été ici condensées à l'extrême, se dégagera le sens que peut avoir pour Jung une question qui lui est souvent posée ; elle est la question même que Gretchen posait à Faust : *Glaubst Du an Gott ?* Crois-tu en Dieu ? (Cf. pp. 159 ss.). Ne revenons plus sur le reproche de « psychologisme ». La vérité est que Jung commet l'originalité, en s'occupant de psychologie, de tenir *Psyché* pour réelle, alors que tant d'autres n'admettent que des faits psychiques (autant admettre, dit-il, que l'uranium et les appareils de laboratoire suffisent à eux seuls à produire la bombe). Il n'imagine pas que l'Evénement psychique soit dissous en une illusoire fumée, parce qu'on l'aura « expliqué ». Et c'est à cela qu'il faut nous tenir fermement. Dieu est une réalité psychique ; il n'est constatable que psychiquement, non pas physiquement. Il n'y a pas de « preuves » qui vaillent pour ou contre son existence. Pour les considérations qui vont suivre, une certaine familiarité avec l'œuvre de Jung est requise, si l'on ne veut pas se méprendre sur son herméneutique et sa valorisation des symboles. J'y réfère expressément afin d'éviter tout malentendu.

Déjà l'incarnation divine continuée dans l'homme créaturel par la médiation de *Sophia* indique ici la seule direction d'où peut venir expérimentalement la réponse à la question : *Glaubst Du an Gott ?* « Je ne puis reconnaître comme réel que ce qui agit sur moi ; ce qui n'agit pas sur moi peut tout aussi bien ne pas exister » (p. 167). Or, si la divinité agit sur nous, nous ne pouvons le constater qu'au moyen de la *Psyché*. Mais là même y a-t-il possibilité de discerner si cette action vient de Dieu ou des profondeurs de l'inconscient, et si ce sont là deux grandeurs différentes ? Même si la question dépasse la psycho-

logie analytique comme telle, elle ne laisse pas de lui être posée. Or, la réponse qui a ici l'avantage d'être tout expérimentale, se fait jour dans la mesure où la naissance à venir de l'Enfant divin dans l'homme créaturel, fruit de la hiérogamie céleste dans le plérôme à laquelle réfère l'Assomption de la Vierge-Mère, — est reconnue comme Evénement ou processus métaphysique constituant un processus d'individuation par excellence (cf. p. 165).

Il s'agit là d'une notion centrale et fondamentale dans la psychologie et la thérapeutique de Jung ; il est possible d'y percevoir une certaine résonance de Schleiermacher et de Leibniz (14) L'éclosion de ce processus en la plénitude de la conscience nécessite une confrontation de celle-ci avec l'inconscient, et l'atteinte d'un équilibre entre ces deux opposés. Mais cela n'est ni possible ni exprimable en termes de logique ; seuls les symboles rendent possible la fusion irrationnelle des contraires. Ces symboles émergent spontanément de l'inconscient ; la conscience les amplifie. Ce que découvrent et indiquent les symboles centraux du processus d'individuation, c'est le *Soi*, ou autrement dit cette totalité de l'être humain qui est constitué, d'une part, par ce dont il est conscient et, d'autre part, par les contenus du Non-conscient qui transcendent la conscience. Le *Soi* est un *teleios anthrôpos*, l'homme parfait (bien connu de toutes les gnoses mystiques) dont les symboles sont l'Enfant divin, *Filius Sapientiae*, *Filius Solis et Lunae* (cf. p. 165). *Habet mille nomina*, disaient les Alchimistes, indiquant par là que, du point de vue causal, le principe et l'aboutissement du processus d'individuation (la ré-génération à *Soi*), sont un *ineffabile* (cf. p. 166). Ce n'est pas, à rigoureusement parler, avec l'inconscient pur et simple que coïncide l'image de Dieu, « mais avec un de ses contenus particuliers, à savoir avec l'archétype du *Soi*. C'est de celui-ci que l'on ne peut empiriquement séparer l'image de Dieu » (p. 167). Il est à peine besoin de souligner la portée de ces analyses pour les recherches actuelles de phénoménologie religieuse.

C'est peut-être dire ici à la fois trop et trop peu, pour provoquer une méditation féconde et éviter tout malentendu. Je voudrais pourtant ajouter ceci : celui qui aura réalisé cette individuation et pris conscience du fond rigoureusement propre et intransmissible où s'enracinent son image et son idée de la divinité, réalisera enfin la vérité de ces simples mots si souvent émis avec une légèreté dérisoire : *mon*

(14) Ce n'est pas un hasard que Leibniz occupe une place si importante parmi les « précurseurs de l'idée de synchronicité » dans la récente étude de C.-G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, pp. 83 ss. (*Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich IV*, hrsgb. von C.A. Meier), Zürich, 1952. — Sur les notions d'individu et d'individuation, cf. *Types psychologiques*, préface et traduction Y. Le Lay, Genève 1950, index s.v. et pp. 470 ss.

Dieu. Et dans cette individuation rigoureuse et privilégiée de la relation entre l'être humain et sa divinité, nous pouvons percevoir comme un écho d'une saisissante pensée de Luther, mettant la réalisation en correspondance avec la foi : « Le Dieu que j'aurai, sera celui auquel je crois. » (15) Enfin, que l'on ne s'imagine pas que l'idée de l'incarnation divine dans l'homme empirique par l'*inhabitatio* de l'Esprit-Saint, justifierait quelque *hybris* de goût anabaptiste. Jung le sait et rappelle, pour conclure, les conséquences éthiques de « l'écharde dans la chair ». L'homme même illuminé demeure ce qu'il est « et n'est jamais davantage que son moi limité en face de celui qui habite en lui et dont la forme n'a pas de limites connaissables, celui qui l'enveloppe de toutes parts, profond comme les abîmes de la Terre, immense comme les espaces du Ciel » (p. 169).

III

J'espère que résumés et paraphrases auront été assez fidèles à la pensée de Jung pour permettre de comprendre les intentions et les motifs de la « Réponse à Job ». Il est encore trop tôt pour juger de l'assentiment et de la contradiction qu'a déjà rencontrés et que rencontrera encore ce livre, dont l'auteur apparaîtra peut-être un jour comme un prophète de la *Sophia* éternelle. J'avoue l'avoir relu un peu à la façon d'un Oratorio, dont le sujet pourrait s'imposer à un Haendel à venir ; le livret en serait fait uniquement de textes sacrés, mais emprunté aussi bien aux livres canoniques qu'aux deutérocanoniques et aux livres dits apocryphes, et il s'achèverait dans l'apaisement d'un chœur de voix d'alto, proclamant l'hymne attribuée à saint Albert le Grand et qui trouva jadis sa place dans la *Missa alchemica* de Nicolaus Melchior de Hermannstadt : *Ave praeclara maris Stella...* (15a).

Mais ce n'est point avec des projets de composition musicale que l'on s'était engagé à commenter ici la « Réponse à Job ». J'avais évoqué au début Kierkegaard, le P. Boulgakov, la science des religions en général. Ces trois thèmes instaurés sur la base comparative demanderaient tout un livre. On ne fait que les esquisser ici.

1. Kierkegaard, le « Job chrétien ». — Si Kierkegaard a découvert dans le destin de Job son propre archétype, c'est à l'occasion du douloureux épisode de ses fiançailles avec Régine Olsen, épisode qui est fort loin d'annoncer quelque chose qui ressemble au sentiment sophianique. En bref, il ne s'agit pas pour lui d'apporter une « réponse à Job », mais bien de l'imiter, d'en reproduire le cas exemplaire, c'est-à-dire le cas de la répétition où le héros est remis dans la situation originelle. Mais être remis dans la situation originelle, c'est se trans-

(15) Je cite de mémoire.

(15a) Cf. *Psychologie und Alchemie*, pp. 538 ss.

porter dans le souvenir, c'est volontairement perdre ce qui est actué et actuel pour le retrouver dans son état de possible pur et se l'approprier comme souvenir, cela parce que le souvenir n'est pas ici un rappel du passé, mais l'entrée de l'éternité dans le temps. Je crois que l'on peut apprendre beaucoup par le contraste entre l'idée de la répétition et le processus d'individuation évoqué précédemment ici. Kierkegaard a osé la constatation lucide : « Le Christianisme existe parce qu'il y a haine entre Dieu et les hommes. » Mais la voie du paradis perdu de l'amour peut-elle se retrouver si le passage du sensible au spirituel est définitivement détruit, si l'échelle de Jacob est à jamais rompue ? Il faut inverser ici un ordre philosophique selon lequel l'acte naît du possible en puissance. Le paradis perdu n'est plus en puissance. Le possible de l'impossible naîtra (ou renaîtra) de l'acte, de l'épreuve de foi initiatrice qui permet à l'incarnation divine de s'individuer dans l'être humain créaturel et de s'annoncer à lui en le faisant renaître comme *filius Sapientiae*. « Si j'avais eu la foi, a dit Kierkegaard, je serais resté auprès de Régine. »

2. *La Sophiologie.* — En revanche, c'est une relation symphonique que nous pouvons percevoir entre la sophiologie du P. Boulgakov et ce qui peut s'appeler aussi la sophiologie de Jung. Certes, les différentielles ne sont pas absentes, sources de quelques dissonances ; l'instauration elle-même diffère du fait que la pensée du théologien orthodoxe russe se meut dans le cadre de la dogmatique chrétienne traditionnelle, tandis que la pensée de Jung procède avec une entière liberté aconfessionnelle. La sophiologie elle-même représente une interprétation du monde, une *Weltanschauung* théologique à l'intérieur du Christianisme. Elle fut une direction de la pensée théologique au sein de l'Eglise orthodoxe ; elle n'en a pas constitué une dominante comme le thomisme ou le modernisme dans l'Eglise catholique d'Occident (16). Elle est représentée néanmoins par une longue tradition (depuis Soloviev jusqu'au P. Florensky). La manière dont elle pose le problème de la relation entre Dieu et le monde, Dieu et l'homme, son affinité avec la pensée de Maître Eckhart, Boehme, Schelling, Baader, font qu'elle est sans doute aujourd'hui, parmi tous les courants de théologie chrétienne, l'école qui peut le mieux entendre le message sophiologique de Jung.

Son point de départ peut être considéré dans une confrontation entre le concept aristotélicien de substance (*ousia*), à l'aide duquel les Pères grecs ont pensé les relations hypostatiques immanentes à la Trinité divine, et les Figures dont la révélation est donnée dans

(16) Cf. Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God, a brief Summary of Sophiology*, London 1937, p. 29.

la Bible (par excellence dans les livres sapientiaux), celles de Sophia la Sagesse et de Doxa la Gloire (Shekhina). Ces Figures ne peuvent être, comme l'a voulu parfois l'exégèse, de simples attributs divins, propriétés ou qualités. Et d'autre part, si l'essence divine en diffère, cette *ousia* n'est qu'un schéma métaphysique, abstrait et vide. Tout l'effort fut appliqué à montrer que la divinité en Dieu constitue la Sophia divine (ou la Doxa), et en même temps que cette Sophia est la *ousia* divine, le *locus Triadis*. Elle n'est donc pas elle-même une hypostase, mais elle est la puissance de s'hypostasier dans une hypostase donnée et d'en constituer la vie (17). C'est pourquoi il n'y a pas, à proprement parler, de quaternité (ce symbole qui retient tellement l'attention de Jung). Pourtant c'est ce « danger » d'une tétrade divine se substituant à la Triade, qui a motivé un jugement hâtif d'« hérésie ».

La révélation de la Trinité, en tant que révélation du Père qui se manifeste dans les hypostases du Logos et de l'Esprit, c'est cela la vie divine, le monde divin, la Sophia éternelle. Le mystère de cette Sophia éternelle comme *ousia* divine est donc la révélation du « Père » dans la dyade du Logos et de l'Esprit-Saint, et à ce titre cette dyade constitue l'humanité divine, la Théantropie céleste. La relation que l'on peut considérer comme entre deux principes dans la divinité, est une relation qui, dans l'humanité créaturelle, se réfléchit dans l'être masculin et dans l'être féminin (18). Or le monde, notre cosmos, est produit à l'image de cette Sophia divine éternelle. Par sa *sophianité*, le monde est devenu le miroir du monde divin, ou Sophia créaturelle. Surmonter ce dédoublement, cette dualité des formes de la Sophia divine (forme éternelle et forme créée), c'est diviniser le créé, c'est lui communiquer la vie divine, le reconduire de la Sophia créaturelle à la Sophia éternelle. C'est cela le processus théanthropique.

Aussi brièvement que nous devions l'énoncer ici, ce processus permet d'entrevoir comment la sophiologie est conduite à instaurer entre les deux événements de l'incarnation et de la Pentecôte, l'épiphanie du Logos et la manifestation de l'Esprit, un rapport archétypique grâce auquel les relations entre les Figures de l'Esprit-Saint, de la Sophia et de la Vierge-Mère se produiront en une lumière nouvelle. À juste titre, le P. Boulgakov fit appel à la conscience liturgique de l'Église, comme supérieure à sa conscience dogmatique (et c'est un point d'importance pour la psychologie). Or, conscience liturgique et tradition iconographique de l'Église orthodoxe attestent une identification dans la conscience religieuse, entre la Sophia et la

(17) *Ibid.*, pp. 45 ss., 55 ss.

(18) *Ibid.*, pp. 119-120 ; cf. S. Boulgakof, *Le Paraclet*, trad. C. Andronikof, Paris, 1946, pp. 339 ss.

Vierge-Mère de Dieu. Christ né de la Vierge, ce n'est pas simplement un événement isolé dans le temps ; il établit un lien éternel entre Mère et Fils, de sorte qu'une icône représentant la Vierge avec son Enfant divin est, en fait, une image de l'humanité divine (19). C'est que la Vierge est, sous une forme personnelle, la ressemblance humaine de l'Esprit-Saint ; à travers elle, par sa forme devenue entièrement transparente à l'Esprit-Saint, nous avons une manifestation, une révélation de l'Esprit-Saint sous forme d'une personne. L'humanité divine doit en effet être trouvée « sur terre comme au ciel » dans une forme duelle non pas unique. La révélation du Père à travers le Logos et l'Esprit (inséparablement mais sans confusion), la Théanthropie céleste, est typifiée dans l'incarnation où « le Fils est conçu par l'Esprit-Saint et né de la Vierge Marie » (20). La Vierge-Mère est la contrepartie féminine de l'humanité du Christ, et c'est pourquoi l'icône de la Mère de Dieu avec son Enfant (*Sophia et filius Sapientiae* !) exprime cette Incarnation, cette humanité divine.

J'ai l'impression que cette représentation métaphysique du Féminin en une personne est en consonance avec les remarques relevées précédemment ici chez Jung. Ce n'est point non plus chez les sophiologues spéculation abstraite. Le P. Boulgakov a été un admirable exégète de l'iconographie orthodoxe russe, laquelle atteste l'aspect sophiologique du culte de la Mère de Dieu (21). Les Sanctuaires de Sainte-Sophie qui, dans l'empire byzantin, portaient une signification christologique, référaient en Russie à une Sophia mariale (22). La liturgie enfin, conjoignant un Office propre de Sophia avec celui de l'Assomption, achèverait de nous mettre ici en consonance avec ce que nous avons appelé le troisième acte de la « Réponse à Job ». Sa particularité est de conjuguer les deux interprétations byzantine et russe, d'identifier Sophia à la fois avec Christ et avec la Vierge-Mère de Dieu. Celle-ci est donc la Sophia créée. « En elle est réalisé le propos de la création, la complète pénétration de la Création par la Sagesse, le complet accord du type créé avec son archétype, son entier accomplissement » (23).

3. ***Le Rocher de Rhagès.*** — L'idée sophianique, le principe sophiologique comme idée directrice, pourrait alors se révéler d'un usage

(19) *The Wisdom*, p. 176.

(20) *Ibid.*, p. 184.

(21) Cf. *ibid.*, p. 186 (l'icône de Novgorod, où la Sagesse est représentée comme un Ange de feu, ayant à sa droite la Vierge et à sa gauche saint Jean-Baptiste). Quelques très intéressantes reproductions d'icônes de la Sophia sont données dans le livre du P. Alexis van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad, a Plea for duality against dualism and an Essay towards the Synthesis of Orthodoxy*, London, 1935).

(22) *The Wisdom*, p. 185.

(23) *Ibid.*, p. 188.

fécond pour la compréhension, l'herméneutique de phénomènes religieux, à propos desquels l'on a été jusqu'ici fort peu attentif, et pour cause, à la récurrence de l'archétype de la Sophia. Ces pages sont écrites de la terre d'Iran, du haut plateau de Téhéran où se profile à l'horizon du Sud l'arête rocheuse de Rhagès. S'élevant à la hauteur d'un symbole, c'est l'espace d'une géographie sacrée et essentielle que signale le Rocher de Rhagès. Mentionnée dans l'Avesta sous le nom de Ragha, la cité fut le siège d'un petit état sacerdotal zoroastrien. Puis c'est à Rhagès que « vint » l'archange Raphaël en messager du jeune Tobie. En persan, la ville est appelée aujourd'hui Raï, et son territoire renferme un lieu saint shî'ite. Entre ces trois motifs peuvent s'inscrire les propos les plus chers à la pensée iranienne séculaire, et aussi le déroulement de sa tragédie.

Le problème auquel la « Réponse à Job » avait à faire face était celui de l'intégration du côté d'ombre, de l'aspect ténébreux de la divinité. C'est un problème en instance, dès que l'ingéniosité de l'intellect spéculatif renonce à l'esquiver en substituant à ses données un système d'abstractions métaphysiques. Pour Jung, on le sait, la fuite devant cette interrogation qui ébranle l'idée du *Summum Bonum* posée *a priori*, se traduit par une conception du Mal qui en fait une privation ou un défaut d'être, c'est-à-dire pratiquement en abolit la réalité. Mais tous les arguments en faveur de cette conception du Mal comme *privatio boni* reposent en fait sur une pétition de principe ; tout se passe comme s'il était d'ores et déjà décidé que le Mal n'est ni ne peut être antérieur à l'existence de l'homme (24). On a peur du manichéisme, mais l'on en a pendant des siècles altéré la pensée fondamentale (en confondant l'idée de la Contre-puissance de Ténèbres avec celle d'un « second Dieu »). La même altération a été sans cesse commise à l'égard du mazdéisme iranien. Et ce n'est pas une circonstance mineure, si la pensée de Jung, émergeant en toute liberté du barrage d'arguments amoncelés par des siècles de théologie et d'apologétique en vue de réduire la positivité du Mal à une *privatio boni*, — affronte le problème avec la lucidité que présupposerait une cosmogonie mazdéenne.

Charles Andler a pu déclarer jadis avec finesse que Nietzsche avait été « un zervânite qui s'ignore ». Il y a aussi bien dans la « Réponse à Job » (p. 27, n. 4) une allusion précise au mythe iranien de Zervân, le Temps éternel « en personne », engendrant par sa pensée un Fils de Lumière, Ohrmazd, et par son doute un fils de Ténèbres, Ahri-

(24) Cf. notamment C.G. Jung, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich, 1951, pp. 76 ss.

man (25). Dans une certaine mesure, il serait vrai de dire que le drame divin de la « Réponse à Job » se joue sur un arrière-fond zervânite. Il n'en est pas moins vrai que le zervânisme ne pouvait être qu'en horreur au mazdéisme rigoureusement zoroastrien, lequel impose un choix sans compromis entre le Principe de Lumière et l'Antagoniste. Mais comme le mazdéisme zoroastrien est, par-là même, aussi radicalement étranger à la subtile distinction métaphysique qui autorise le concept de *privatio boni*, peut-être son schéma du monde offrirait-il des ressources négligées pour aider à penser un problème que notre époque propose avec une acuité douloureuse.

Je ne pense pas que l'on puisse sérieusement retenir un instant l'argument émis parfois, à savoir que la substantialisation du Mal aboutit à lui subordonner le Bien, en ce sens que la créature n'aurait alors d'autre raison d'être que celle d'affronter l'Antagoniste. Il y aurait à se demander tout d'abord si le concept de substantialisation est bien à sa place lorsqu'il s'agit d'interpréter une pensée mythique. En outre, la Création de Lumière pensée par Ohrmazd n'a pas Ahriman pour raison d'être. Le combat contre Ahriman n'est pas la raison d'être de la créature terrestre ; il est la condition de son existence dans le monde matériel qui, en la présente période cosmique, est devenu la proie de la Contre-puissance ahrimanienne. Ce combat n'est pas la raison d'être des Fravartis ou archétypes célestes ; il est la raison de leur incarnation terrestre actuelle. Le monde matériel n'est pas en soi un monde de Ténèbres ; il est le lieu du combat, mais son être n'est pas subordonné au combat. L'Obscur, la Ténèbre, n'est ni identifié avec l'homme, ni transposé en Ohrmazd. Bien entendu, le Dieu de Lumière, avec sa beauté, sa bonté, sa douceur, n'est pas le Tout-Puissant, et toute théodicée qui ne peut se passer du concept d'un Tout-Puissant, manque précisément le problème et la situation que doit affronter le mazdéisme zoroastrien.

Beaucoup plus qu'un rapport de Créateur à créature, le rapport d'Ohrmazd avec les êtres de lumière issus de sa pensée est, depuis l'attaque et l'invasion de la Contre-puissance ahrimanienne, un rapport entre compagnons de combat. Il a besoin de leur aide. Les Fravartis (*farvahar*, *ferouër*), archétypes célestes et « anges tutélaires »

(25) J'ai traité du schéma zervânite et de ses variations dans une étude sur *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'ismaélisme*, in *Eranos-Jahrbuch XX*, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, pp. 149-217. À noter que Zervân n'assume pas les traits de Yahweh ; dès que paraît devant lui son Fils de Lumière, il prend conscience de son Fils de Ténèbres et ne lui accorde que contraint par son vœu antérieur, un règne d'une durée limitée. Dans les schémas plus tardifs, on voit l'Ange Zervân triompher de sa Ténèbre et la rejeter loin de lui avec l'aide des autres Anges (c'est un « combat dans le ciel » qui n'est pas exactement celui de l'Apocal. XII).

de toute créature céleste et terrestre, sont volontairement descendues pour cette tâche dans le monde enténébré. Ce n'est pas la crainte qu'inspire Ohrmazd, mais un dévouement chevaleresque. La souffrance qui frappe l'être humain n'est ni une épreuve ni un châtiment que Dieu infligerait à l'homme, son compagnon, son « membre » ; elle est le fait de leur ennemi commun, et la souffrance de l'homme est la propre souffrance que le Dieu de Lumière endure dans ses « membres », sous les coups de leur ennemi. Ensemble ils doivent la vaincre.

Parce qu'Ahriman n'est ni un aspect d'Ohrmazd, ni une *privatio boni*, il ne peut être question de l'intégrer à la Création. Il est la Contre-Création, et sa présence signifie justement la désintégration. La structure dyadique de l'être conjugue des êtres de Lumière, non point Lumière et Ténèbres.

C'est cette structure dyadique qui s'annonce dans l'idée de la Fravarti, et c'est elle encore précisément que nous remémore le symbole du Rocher de Rhagès. L'archange Raphaël, dans son rapport avec le jeune Tobie, correspond parfaitement à l'idée iranienne de la Fravarti et au rôle qu'elle assume ; et cette identification projette sur le petit roman spirituel de Tobie un jour sous lequel on a peu l'habitude de le considérer. Or, d'autres figures de l'angélologie mazdéenne transparaissent à travers celle de la Fravarti, nommément celle de Daêna, laquelle apparaît en propre comme la Sophia mazdéenne. Et par elle prennent leur sens toutes les figures féminines de l'angélologie ou de l'histoire sacrée du mazdéisme, jusqu'à la figure eschatologique de la Vierge qui sera la Mère du Sauveur à venir, le Saoshyant issu de la race de Zarathoustra, celle qui s'appellera Omnivictrix ou Omnilibératrice (*Vispa-taurvairî*).

Et c'est en pensant à cette longue théorie de Figures que je parlais plus haut d'une tragédie dans la pensée et dans la conscience iraniennes. La Perse est devenue musulmane au cours des premiers siècles qui ont suivi l'effondrement de la puissance nationale sassanide (VII[e] siècle). Formons l'hypothèse d'une conscience sophianique qui, soudainement, s'inverserait et tomberait en proie au Yahweh de Job ; cette tragédie n'a peut-être encore jamais été bien formulée à la conscience. Et pourtant, il y a bien eu aussi comme une voix iranienne pour donner une « Réponse à Job ». Cette réponse est inscrite dans la dévotion qui s'est développée sous forme de l'Islam shîite. Non seulement les Saints Imâms forment une chaîne d'êtres intermédiaires secourables, mais surtout Fâtima, la fille du Prophète, la Mère des Saints Imâms, assume aussi bien pour la piété populaire que dans les spéculations théosophiques du shîisme, et singulièrement du shîisme ismaélien, un rôle qui fait de sa personne une récurrence de la personne de Sophia.

L'hypothèse a été formulée récemment que la réforme dualiste zoroastrienne révélerait des attaches spirituelles avec les civilisations préaryennes matriarcales. Laissons de côté tout débat de causalité historique, pour ou contre ; c'est d'importance secondaire, car il est beaucoup plus essentiel de suivre l'indice qui suggère d'associer à l'analyse de la conscience sophianique celle des aspects qui ont pu en exprimer quelque chose dans les structures sociales et les comportements des hommes. Nous n'avons pas en français un équivalent de *homo, anthrôpos, Mensch*, qui désigne à la fois l'être humain masculin et l'être humain féminin. Or, c'est la conception de leur rapport qui est en cause : le féminin ne trouverait-il son « état de perfection métaphysique » que dans le masculin, ainsi que l'ont voulu les civilisations viriles et patriarcales ? Ou bien s'agit-il plutôt d'une totalité duelle, mais dont l'énergie inhérente, la cohérence vitale et la pérennité seraient conçues comme ayant leur source dans le féminin ?

Cette représentation évoque un monde disparu dont Bachofen, au siècle dernier, eut l'intuition géniale ; en un article récent, elle inspirait encore à Raymond Ruyer, avec une belle fougue, quelques considérations pertinentes à l'usage de notre temps (26).

Mais il s'agit d'un monde qui est bien disparu. Le règne de la Sophia Esprit-Saint est un horizon eschatologique. S'il est vrai que les Dieux qui se font hommes et qui souffrent, sont nés d'abord au sein de religions matriarcales, le sacerdoce féminin des peuples préhelléniques et des religions à mystères n'existe plus. Nous n'avons plus ni Théano, ni Diotime de Mantinée, et le pouvoir spirituel dont elles étaient investies, n'a jamais eu d'équivalent dans ce qui s'est appelé de ce nom au sein des civilisations masculines patriarcales.

Ce qui s'est appelé « féminisme » dans nos sociétés modernes ne fait que reconnaître définitivement la prépondérance et la primauté des valeurs masculines, voire pour les caricaturer. Tout à l'encontre, ce dont il s'agirait c'est d'un monde où socialisation et spécialisation n'arracheraient plus à chaque âme son individualité, sa perception spontanée de la vie des choses et du sens religieux de la beauté des êtres ; un monde où l'amour devrait précéder toute connaissance ; où le sens de la mort ne serait que la nostalgie de la résurrection. Si tout cela même peut encore être pressenti, la conclusion du second *Faust* nous l'annonce comme un mystère de salut qu'accomplit l'Éternellement-Féminin (*das Ewig-Weibliche*), comme si l'appel ne pouvait venir d'ailleurs pour qu'il y soit répondu avec un assentiment confiant — l'appel impérieux : *Meurs et deviens*.

Téhéran, décembre 1952.
Henry CORBIN.

(26)) Cf. R. Ruyer, *Pouvoir spirituel et Matriarcat*, in *Revue Philosophique*, oct.-déc. 1949, pp. 404 ss. Il faudrait référer également à l'important livre d'Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich, 1949.

FIN